

Article

« Une voie de l'indicible : le fond de l'âme »

Hermann Giguère

Laval théologique et philosophique, vol. 53, n° 2, 1997, p. 317-333.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401077ar>

DOI: 10.7202/401077ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

UNE VOIE DE L'INDICIBLE : LE FOND DE L'ÂME

Hermann GIGUÈRE

RÉSUMÉ : *S'inscrivant dans une lignée de travaux qui ont tenté une interprétation de l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, cet article propose une analyse qui s'appuie sur la théologie de la spiritualité. Clé d'interprétation ou repère « géographique » de l'itinéraire spirituel, le concept de « fond de l'âme » permet à l'auteur d'appréhender le témoignage que l'Ursuline nous a laissé. Car il est vrai que, dans le nécessaire silence vers lequel elle était entraînée, Marie de l'Incarnation n'en ressentait pas moins le besoin quasi viscéral de dire sa rencontre de l'Autre, et cela même si l'expérience mystique demeure le plus souvent indicible.*

SUMMARY : *Many interpretations have been given of the mystical experience of Marie de l'Incarnation. Following those studies, the article puts forward an analysis grounded on a theology of spirituality. As a key of interpretation, the concept of "the ground of the soul" is used to grasp the witness of the Ursuline. This is indeed the paradox of Marie de l'Incarnation : she is led in the way of silence but she feels nevertheless the need to express in words her unspeakable encounter with the Wholly Other.*

Va où tu ne peux pas, vois où tu ne vois pas, écoute où rien ne bruit : tu es là où Dieu parle.

Le Pèlerin chérubinique,
d'Angelus SILESIUS (1624-1677)

Le grand secret de notre vie consiste à découvrir que l'essentiel ne peut être puisé ailleurs que dans le simple et le rien. Nous avons misé sur tant de conquêtes : celles de l'esprit et du cœur, celles de l'intelligence et de la volonté, celles du pouvoir et de la certitude. Pourtant l'Esprit, lui, nous attendait à l'auberge du dépouillement, à l'auberge du pardon, à l'auberge du salut gratuitement offert, là où notre cœur n'exige presque rien pour vivre et grandir en toute liberté.

L'Invisible Beauté, Québec, Anne Sigier,
d'Yves GIRARD (moine cistercien vivant à Oka)

Nous ne sommes pas les premiers qui nous laissons attirer par l'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation. Son fils, Dom Claude Martin, en présentant la vie de sa mère, notait la part qu'il avait prise, en y glissant déjà une lecture et une première interprétation. « Il y a plus d'un auteur, écrit-il dans la préface, il y en a deux, et l'un

et l'autre étaient nécessaires pour achever l'ouvrage¹. » Ces interprétations se sont succédé. Au cours de ce siècle Henri Bremond a comme sorti Marie de l'Incarnation de l'oubli dans son ouvrage célèbre *l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France à partir des guerres de religion*². Puis les travaux historiques de Dom Jamet repris par Dom Oury ont favorisé d'autres études. Ce furent Klein, Jetté, L'Heureux, Michel, Boucher, Adriaola, le Groupe du Laboratoire de recherche de la Faculté de théologie de Lyon, pour n'en nommer que quelques-uns et quelques-unes³. Tous se sont engagés sur cette voie de l'interprétation du témoignage de Marie de l'Incarnation (selon le beau titre de l'édition de la Relation de 1654 par Dom Jamet). Le but de ce rappel vise, au point de départ de cet exposé, à répéter s'il en était besoin que l'expérience du mystique, comme toute autre expérience, n'est jamais réductible à une autre. Elle porte en elle-même une singularité qui se laisse poursuivre sans jamais se laisser enfermer.

Dans certains cas, et je pense qu'il en est ainsi pour Marie de l'Incarnation, l'expérience vécue, sans perdre en rien de sa singularité, fait entrevoir quelque chose qui rejoint des gens qui cherchent eux aussi ce lieu secret où la vie spirituelle se déploie. Ces passionnés de l'accomplissement spirituel écoutent ce témoin qui les renvoie à eux-mêmes⁴. Même s'ils n'empruntent pas le même chemin, ils sont stimulés à découvrir leur voie propre. « Vous m'avez quelquefois témoigné, écrit Marie de l'Incarnation à son fils le 9 août 1654, qu'il n'y a rien d'où vous tiriez tant de profit pour vostre avancement dans la vie spirituelle que ce peu de lumière que Dieu me donne et qu'il me fait coucher sur le papier, lorsque je suis obligée de vous écrire chaque année : cette pensée ne me fût jamais tombée dans l'esprit, mais si cela est, qu'il soit éternellement béni d'un succez si heureux, car s'il y a du bien il vient de luy et non pas de moy qui ne suis qu'une misérable pécheresse⁵. »

1. *Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours : fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France. Écrits spirituels et historiques*, avec annotations critiques, pièces documentaires et biographie, 4 vol., Paris, DDB ; Québec, L'Action Sociale, 1929-1939 ; édités par Dom Albert Jamet, t. I, p. 120 (cité désormais avec le sigle J suivi du tome et de la page).

2. Henri BREMOND, *La Conquête mystique. Marie de l'Incarnation. Turba magna*, t. 4 de *l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France à partir des guerres de religion*, Paris, Bloud & Gay, 1922, p. 1-226.

3. Joseph KLEIN, *L'Itinéraire mystique de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, Paris, Dillen, 1938, 240 p. ; Fernand JETTÉ, *La Voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de Québec*, Ottawa, Ed. de l'Université, 1954, 226 p. ; M.A. L'HEUREUX, *The Mystical Vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and Its Problems*, Washington, The Catholic University of America Press, 1956, 195 p. ; Robert MICHEL, *Vivre dans l'Esprit : Marie de l'Incarnation*, Montréal, Bellarmin, 1975, 337 p. ; Ghislaine BOUCHER, *Du centre à la croix. Marie de l'Incarnation (1599-1672). Symbolique spirituelle*, préface de Guy-Marie Oury, Québec, Les religieuses de Jésus-Marie (coll. « Symbole et Esprit »), 1976, 190 p. ; Maria-Paul DEL ROSARIO ADRIAZOLA, *La Connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, préface de L. Bouyer, Lac-Beauport, Québec, Anne Sigier ; Paris, Cerf (coll. « Patrimoines/Christianisme »), 1989, 250 p. ; Jean COMBY, dir., *L'Itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation, Ursuline*, Paris, Cerf/Bellarmin (coll. « Épiphanie Documents »), 1993, 226 p.

4. « Quand "je" écrit, c'est le "nous" qui lit », écrivait le poète québécois Lucien FRANCŒUR, dans *La Tentation autobiographique* (Communications de la quatorzième rencontre québécoise internationale des écrivains tenue à Québec du 19 avril au 22 avril 1986), Montréal, Hexagone, 1988, p. 84.

5. *Marie de l'Incarnation, Ursuline (1599-1672). Correspondance*, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, nouvelle édition par Dom Guy-Marie Oury, moine de Solesmes, 1971 ; Lettre CLV à son fils le 9 août 1654, p. 526 (cité désormais avec le sigle O et la page).

Il est donc normal que l'interprétation de l'expérience vécue ne soit pas seulement le fait d'une personne (celle qui témoigne), ni même de deux comme dans le cas de la *Vie de Marie de l'Incarnation* par son fils, mais bien plutôt qu'elle s'élabore de diverses façons, selon des univers symboliques différents, des méthodes et des éclairages variés. C'est pourquoi, sans rien enlever aux devanciers, je voudrais proposer certaines lignes d'interprétation du mysticisme de Marie de l'Incarnation qui m'apparaissent plus actuelles et apporter ainsi ma contribution aux regards pluriels dont fait état le titre de cet atelier.

Je pars d'une constatation banale, mais fondamentale, des mystiques dans leurs écrits. Ils n'arrêtent jamais de se dire à eux-mêmes, de se dire à leur confesseur ou à leur guide spirituel, de se dire à leurs disciples. Le silence vers où ils sont entraînés ne peut se suffire à lui-même. Ravis, sortis d'eux-mêmes, confondus, expatriés, dé-routés, ils ne peuvent vivre la communion au divin, l'expérience du divin sans la raconter, sans la dire. Les mots ne la constituent pas mais sans le récit le statut autre de cette expérience ne peut percer. Le récit sans cesse recommencé marque les traces d'un chemin. Chez Marie de l'Incarnation celui-ci se fait passage, ouverture, communion au « fond de l'âme ». Il témoigne d'une dé-route rejoignant peu à peu l'être lui-même et la personne en son intégralité. C'est alors seulement que le récit se tait. L'indicible n'a plus à tenter de se dire. Il est là « au fond de l'âme ».

Nous chercherons ici de façon bien modeste à lire l'expérience de Marie de l'Incarnation à partir de cette locution « le fond de l'âme » empruntée aux devanciers. Ce « *topos* », ce lieu, cet espace a été cerné de diverses façons et Marie de l'Incarnation y a eu recours en de multiples occasions. Nous verrons d'abord les contours de cette locution au moment où Marie de l'Incarnation l'emprunte aux savants, nous en présenterons ensuite une interprétation que j'appellerais traditionnelle, appliquée à Marie de l'Incarnation, et enfin nous nous demanderons de façon très limitée (puisque le cadre cette communication ne permet pas de faire le tour de toute l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation) comment pourrait se faire une lecture nouvelle de ce chemin vers l'indicible qu'est le « fond de l'âme ».

I

La terminologie du « fond de l'âme » était une terminologie usuelle chez les auteurs spirituels du XVII^e siècle⁶. Ils n'en sont pas les créateurs. Elle les rejoint à travers l'école rhéno-flamande, en particulier Maître Eckhart, et le capucin anglais Benoît de Canfeld, principal représentant de la spiritualité abstraite⁷.

6. Benedetta PAPASOGLI, « Il "fondo del cuore" dalla mistica all'etica nel seicento francese », dans *L'antropologia dei maestri spirituali* (Symposium organisé par l'Institut de Spiritualité de l'Université Grégorienne à Rome du 28 avril au 1^{er} mai 1989), Roma, Ed. Paoline, 1991, p. 317-324.

7. Voir Alain DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L. (coll. « Sagesse chrétienne »), 1984, p. 250-293, qui est particulièrement éclairant sur cette question parce qu'il situe la pensée de Maître Eckhart en relation avec les courants qui ont précédé et formé la théologie rhénane. Benoît DE CANFELD, dans son ouvrage *La Règle de perfection*, accentue le côté intellectuel des descriptions des rhénans ; cf. Louis COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III, 2 : *La Spiritualité moderne*. I. L'essor : 1500-1650, L. BOUYER, dir., Paris, Aubier, 1966, p. 244-258.

Benedetta Papasogli a montré que chez les mystiques la terminologie du « fond » occupe un champ sémantique qui renvoie à la racine, à la source, à la profondeur, au sein, au centre, au cœur. Dans les écrits des savants, le « fond de l'âme » cherche à décrire un « *topos* » qui est comme une interface entre l'humain et le divin. Parfois la locution désigne l'humain dans ses profondeurs insoupçonnées. Parfois elle ouvre à un divin caché, un « *etwas* », dira Maître Eckhart, enfoui en l'âme. Dans tous les cas, il ne s'agit pas d'un lieu autre, mais plutôt d'un espace d'intimité, de décision et de communication de vie nouvelle ou encore de génération et de naissance (Maître Eckhart parlera admirablement de la naissance du Verbe dans l'âme).

Dans le milieu dévot en France notamment « le terme “fond” est avant tout une tentative de traduction : il transmet la prégnance de valeurs qui se trouvait dans l'allemand médiéval “*grunt*”⁸ ». Ce mot allemand dans son sens matériel désigne le sol, la terre, le fond du Rhin ou d'une citerne, la profondeur de l'eau, le fondement d'un édifice. Il est transposé à l'âme ou encore au cœur et on parlera (assez indifféremment) du « fond de l'âme » ou du « fond du cœur ». Dans l'ordre théologico-spirituel, le « fond » nous apparaît alors comme un symbole très riche et très complexe. Il suscitera des images sans cesse renouvelées et reprises de diverses façons par les spirituels qui décrivent leur expérience. En plus de l'intimité qu'il évoque spontanément, il suscite un imaginaire d'abîme, de mer, d'océan, d'immensité, de « vastitudes » dirait Marie de l'Incarnation. On parlera même de « fond plus profond » (*Abgrund*) ou de « tréfonds » de l'âme. Le « *topos* » acquiert une malléabilité qui lui permet de traduire de multiples expériences qu'on aurait tort de vouloir ramener à une notion univoque de ce « *topos* »⁹.

On le voit par ce court exposé, le vocabulaire du « fond de l'âme » ou du « fond du cœur » porte une force d'évocation qui a séduit les mystiques. Marie de l'Incarnation y a été introduite par le mouvement même de son expérience spirituelle. L'expérience qu'elle vit à vingt ans, dans un moment fort où elle se sent comme plongée dans le Sang du Christ qui la sauve, touche, nous dit-elle, le « fond de son âme »¹⁰. Elle a pu certainement aussi, à cause de la popularité de cette terminologie, l'entendre dans la bouche de ses confesseurs ou directeurs spirituels. C'est pourquoi elle lui sert en plusieurs occasions pour exprimer l'action des facultés intérieures (que sont la

8. B. PAPASOGLI, *art. cit.*, p. 317 (les traductions de l'italien sont de mon cru).

9. L'évolution du symbole du « fond » prendra chez les jansénistes une tournure tragique. C'est du fond de l'âme que sortira l'ennui, la noirceur, la tristesse, l'obscurité. Chez ces maîtres teintés d'anti-mysticisme se développe l'image d'un fond sans fond annonciateur de la psychologie des profondeurs moderne. Il prend des allures « de monstre que l'on porte dans son sein ». Il acquiert une connotation éthique désignant surtout les tendances mauvaises (qu'on pense au langage québécois qui disait autrefois de quelqu'un qu'il avait ou qu'il était « un fond noir »). Il renferme les secrets des pulsions de l'affectivité que la conscience ne réussit pas à percer. C'est « l'homme dans son obscure complexité psychologique et morale, identifiant en particulier désormais non seulement la volonté mais l'involontaire qui la détermine », cf. B. PAPASOGLI, *art. cit.*, p. 323-324.

10. Cette « conversion » se produisit comme on le sait le 24 mars 1620 et elle est relatée dans le second état d'oraison de la Relation de 1654 (J II, 181-184), mais c'est dans le Supplément à la Relation que nous trouvons la mention du « fond de l'âme » (J II, 484). Marie de l'Incarnation y précise que la puissance du changement opéré en elle a comme ouvert une « grande porte » d'entrée dans le Salut offert en Jésus, « lequel pénétra, écrit-elle, le fond de mon âme et de mon esprit pour me changer en une nouvelle créature ».

mémoire, l'intelligence, et la volonté). Elle hiérarchise des niveaux d'activité, elle décrit un processus de transformation des perceptions à saveur plutôt anthropologique.

De ce point de vue plus anthropologique, l'influence de Thérèse d'Avila, qui fut beaucoup lue à partir du moment où ses œuvres furent traduites en français (en 1601)¹¹, est partout présente. La hiérarchisation anthropologique s'établit entre la volonté, l'entendement et la mémoire. Elle sert couramment pour décrire la prière dans ses manifestations plus élevées comme l'oraison de quiétude¹².

C'est sur ce terrain qu'est demeurée l'interprétation que j'ai appelée traditionnelle, assumant un modèle hérité du Pseudo-Denys, allant du plus extérieur (matériel et sensible) vers le plus intérieur (immatériel et spirituel). Rappelons-la avant de proposer deux autres pistes de lecture dans la troisième partie de notre texte.

II

Venons-en maintenant aux écrits de Marie de l'Incarnation où nous rencontrons la terminologie du « fond de l'âme », que nous allons interroger à la lumière de notre principe herméneutique que j'appellerais, de façon brève, la dé-route.

L'Heureux dans son étude sur le vocabulaire mystique de Marie de l'Incarnation n'a pas retenu le vocable « fond de l'âme » ou « fond du cœur »¹³. Dom Jamet dans son édition des écrits inclut une note très brève¹⁴. Jetté rédigea, pour le *Dictionnaire de spiritualité*, le texte qui a fait autorité par la suite¹⁵. Cet article présente le thème à partir de deux auteurs seulement : Maître Eckhart et Marie de l'Incarnation.

Jetté commence son article en notant que le vocabulaire « fond », « fond de l'âme », est courant au XVII^e siècle comme nous l'avons remarqué plus haut. Puis, il délimite le champ sémantique du vocabulaire du « fond » chez Marie de l'Incarnation. Pour lui, les métaphores du « cabinet de l'Epoux », du « siège de Dieu », de « la demeure de Dieu »¹⁶ sont des équivalents du terme « fond ». Il en va ainsi de « la substance de l'esprit », ou de « la suprême partie de l'âme », du « plus intime de l'âme »¹⁷. Mais il en va autrement pour le terme « centre de l'âme ». D'après lui, ha-

11. Le traducteur en était Jean de Quintanadoine de Brétigny, très lié au « cercle » de Mme Acarie, cousine de Bérulle. Cette traduction parut en 1601. Selon Jamet, Marie Guyart n'aurait lu que la *Vie* en laissant de côté les deux autres livres qui figuraient dans cette traduction, à savoir *Le Chemin de la perfection* et les *Demeures* (J I, 241).

12. Marcel LÉPÉE écrit en commentant le livre des *Demeures* de Thérèse d'Avila : « la quiétude est bien autre chose qu'un repos, c'est une dilatation de l'âme dans une joie et un amour jaillissant de son centre : c'est une activité surhumaine [...] c'est une oraison surnaturelle dans laquelle Dieu allume une petite étincelle de son amour dans l'âme » (dans *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris, DDB, 1947, p. 365).

13. Il s'agit de la thèse de doctorat citée plus haut.

14. J I, 338, note a et 342-343.

15. Fernand JETTÉ, « Le fond de l'âme chez Marie de l'Incarnation », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1964, t. V, col. 661-666.

16. « Cabinet de l'Epoux » (J I, 360, II, 379), « siège de Dieu » (J II, 379), « la demeure de Dieu » (J II, 400).

17. « La substance de l'esprit » (J I, 372), « la suprême partie de l'âme » (J II, 258), « plus intime de l'âme » (J I, 372).

bituellement Marie de l'Incarnation met une distinction entre le « fond » et le « centre » : « quand il s'agit de l'absorption intérieure, de l'éloignement des sens, c'est le mot *fond* qu'elle emploie, et quand il s'agit de la présence de Dieu dans l'âme, elle utilise surtout le mot *centre* »¹⁸. Jetté se démarque de Jamet qui admet à la suite de Dom Claude que ce « fond », ce « centre » ne seraient pas uniques. Jetté ne retrouve pas dans les textes mêmes de Marie de l'Incarnation d'indications précises dans ce sens. Pour elle, lui semble-t-il, le « fond », le « centre » de l'âme sont uniques : il s'agit toujours du plus profond. Dans l'intériorisation progressive qui conduit à ce fond, cependant, il pourra y avoir des degrés. Cette intériorisation est décrite de façon tout à fait traditionnelle chez Marie de l'Incarnation qui utilise les termes des savants : « partie sensitive de l'âme », ou « inférieure »¹⁹, et « partie supérieure de l'esprit »²⁰. Dans cette anthropologie, le « fond de l'âme » n'est pas une faculté particulière, ni même l'âme comme principe des puissances intérieures ; c'est, dira Jetté, « l'âme dans son unité », citant la Relation de 1654 : « La volonté ayant perdu son amoureuse activité, l'âme dans son unité et dans son centre, demeure, dans un amour actuel, dans les embrassements de l'Epoux, le suradorable Verbe Incarné²¹. » Ce texte corrobore celui de la Relation de 1633 que Dom Jamet avait déjà utilisé dans le même sens. Le voici : « De là, mon esprit fut totalement uni à cette suprême Majesté par une union des trois divines Personnes, la mémoire au Père, l'entendement au Fils, la volonté au Saint-Esprit et comme cette incompréhensible Trinité n'est qu'unité d'essence, ainsi je demeurai unie en l'unité de l'âme, sans pouvoir faire aucun acte particulier, sinon pâtir cette application amoureuse, car les puissances étant toutes absorbées, le tout se passe au plus intime de l'âme, qui parfois est émue, comme quasi imperceptiblement, et par cette Puissance suprême, à faire des élans d'amour si subtils qu'à peine les pourrait-on exprimer²². »

« Le fond de l'âme, c'est donc l'*unité de l'âme* saisie intuitivement à travers l'expérience passive de l'unité de l'essence divine, commente Jetté²³. » Il fait voir par la suite l'extrême simplicité de cet état, tant du côté de l'objet que de celui des actes ou opérations. Il trouve dans une relation d'oraison de 1636 l'expression savante (empruntée au vocabulaire des doctes du temps) de cette simplicité²⁴. Cette simplicité des actes ou opérations s'exprime dans un « amour actuel ». C'est la vie du « fond de l'âme ». Marie de l'Incarnation l'appelle « son état foncier²⁵ ». Dans cet état « il sem-

18. F. JETTÉ, *art. cit.*, col. 662.

19. J II, 418, 453, 454, 460 ; J I, 333-334 ; J II, 375-376.

20. J I, 199, 325, 336, 361 ; J IV, 70 ; J I, 333-334 ; J II, 375-376.

21. Dans ce qu'on a appelé le petit discours sur le dépouillement et l'état de victime qui figure à la fin du treizième état d'oraison (J II, 459).

22. J I, 371-372. Ce texte est assez eckhartien à mon avis. Voici pour fin de comparaison ce qu'écrit Libera en résumant la pensée de Maître Eckhart : « La trinité des puissances de l'âme — mémoire, intellect, volonté — et la Trinité des Personnes — Père, Fils, Esprit — ont, là, le même Fond. La contemplation qui s'y ouvre est un regard sans regard, ce qu'Eckhart appelle "un amour sans attrait d'amour", bref : un amour apophatique » (*op. cit.*, p. 294).

23. F. JETTÉ, *art. cit.*, col. 664.

24. J II, 106.

25. « Amour actuel » (J II, 462 ; J I, 335-339, 360 ; J II 459), « état foncier » (J I, 233 ; J II 464 ; O 888 [Lettre CCLXIII : merveilleuse lettre au Père Poncet du 17 septembre 1670]).

ble que l'Amour se soit emparé de tout, lorsqu'elle lui en a fait la donation par acquiescement dans la partie supérieure de l'esprit, où ce Dieu d'amour s'est donné à elle, et elle réciproquement à Dieu²⁶. » La vie du « fond de l'âme » est déjà « la félicité des Bienheureux », et un « avant-goût » du ciel²⁷.

J'ai toujours été fasciné par cet « état foncier et permanent » chez Marie de l'Incarnation. C'est pourquoi je l'ai choisi pour aborder l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation. Il m'apparaissait comme une grille de lecture beaucoup plus intéressante, corrigeant ce qu'il y a d'un peu linéaire dans l'Index des treize états d'oraison. Pour l'utiliser comme grille d'interprétation, il m'est apparu toutefois que les analyses de Jamet et de Jetté ne donnaient pas suffisamment de place à l'expérience elle-même de Marie de l'Incarnation. Ils ont lu les textes dans le cadre de la théologie savante des auteurs mystiques²⁸. Dans le cas de Marie de l'Incarnation, il est possible de relativiser cette terminologie savante, car elle a toujours affirmé que chez elle l'expérience est première. Oury, dans un merveilleux petit livre intitulé *Ce que croyait Marie de l'Incarnation*²⁹, développe ce point avec de nombreuses citations dont je retiens celles-ci :

Pour la conduite intérieure, si une âme religieuse se sait connaître, elle avouera par sa propre expérience, pourvu qu'elle soit fidèle à la grâce et aux douces et fréquentes semonces de Notre Seigneur, qu'elle se peut passer de beaucoup d'appuis et que ce ne sont pas les créatures qui lui donnent la vigueur intérieure³⁰.

Et ce texte de 1635 qui est le plus fort à mon avis :

Je ressens dans l'âme un instinct qui me dit qu'il est raisonnable d'acquiescer aux mouvements que Dieu donne dans l'intérieur³¹.

On n'a peut-être pas assez mis le focus sur cet « instinct » au cœur de l'expérience de Marie de l'Incarnation. Si on met au premier plan la dynamique de l'expérience elle-même de Marie de l'Incarnation, on est amené à réinterpréter la

26. J I, 360-361 ; cf. aussi J II, 375.

27. « La félicité des Bienheureux » (J I, 235), « avant-goût » (O 396-397 [Lettre CCLXVII à son fils du 25 septembre 1670 assez développée sur le « fond de l'âme »]).

28. Un bon exemple de cette « géographie » mystique nous est donné dans l'article « Âme (structure d'après les mystiques) » du *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, t. 1, 1937, col. 433-469.

29. Guy-Marie OURY, *Ce que croyait Marie de l'Incarnation*, Paris, Mame, 1972, p. 86-94.

30. O 274 (Lettre XCV à l'une de ses parentes, religieuse à Tours, 14 octobre 1645).

31. O 51 (Lettre XXI à Dom Raymond de Saint-Bernard du 2 octobre 1635). Voici encore d'autres textes : « Je me sentais portée par un autre esprit que le mien ; et il me le fallait suivre en tout ; autrement j'eusse eu dans l'intérieur un reproche qui n'est pas croyable » (J I, 175) ; « Je voyais bien que je suivais ses intentions et son esprit ne me permettait pas de faire autrement, car si je n'eusse suivi sa direction, il m'en faisait une réprimande intérieure ou je tombais dans quelque imperfection pour châtement de ma faute » (J II, 223) ; « [...] la voye par où sa divine Majesté me conduit ne me peut permettre de garder aucune méthode dans ce que j'écris. Lorsque j'ay pris la plume pour commencer je ne sçavois pas un mot de ce que j'allois dire, mais en écrivant l'esprit de grâce qui me conduit m'a fait produire ce qu'il luy a plu, me faisant prendre la chose dans son principe et dans sa source, et me la faisant conduire jusques à l'état où il me tient aujourd'hui [...] » (Lettre CLV de Québec à son fils du 9 août 1654, O 526) ; « Je vous en [des lumières qui m'étaient obscures et inconnues] parleray dans les écrits que je vous promets, afin de vous faire connaître et admirer la conduite de la divine bonté sur moy, et comme elle a voulu que je luy obéisse sans raisonnement humain, me perdant dans ses voies d'une manière que je ne puis exprimer » (Lettre CXLIII du 9 septembre 1652 à son fils, O 486).

terminologie utilisée pour le « fond de l'âme » dans un sens moins anthropologique que dans cette interprétation que j'ai appelée traditionnelle.

Tout en respectant cet usage que Marie de l'Incarnation fera de la terminologie du « fond de l'âme », il nous est loisible aujourd'hui de nous laisser plutôt guider par le mouvement de l'expérience singulière. À ce moment le principe qui nous guide est le suivant : la narratrice construit un récit avec les mots que lui apportent ses lectures et ses conseillers, mais, en les utilisant avec le regard sur ce qu'elle vit d'abord (sans s'en rendre compte peut-être), elle marque les traces de « quelque chose d'autre ».

À la limite le récit autobiographique demeure en lui-même fermé. Il est un phénomène de langage où le narrateur devient le lecteur de son propre récit. Dans l'expérience mystique, il en est autrement selon moi. Le narrateur/lecteur interprète la trace d'un Autre absent qu'il reçoit dans sa foi de croyant s'il est chrétien. En prenant cet angle d'interprétation, le « fond de l'âme » dans le vocabulaire de Marie de l'Incarnation serait avant tout le « *topos* » ou l'espace où s'inscrivent les traces d'un indicible qu'elle expérimente³². Alors, le « fond » apparaît comme un chemin, un passage vers l'indicible. Il est cet « air » dont parle Marie de l'Incarnation. Il n'a pas de consistance propre. Il est unique en chaque expérience. Il est plutôt le ressort d'un désir de voir Dieu, d'un indicible toujours hors des mots, mais entr'aperçu. Fugace, insaisissable, imperceptible, s'y inscrivent pourtant des traces qui lui sont propres, fragments qui ont l'intensité du feu.

III

Pour « tester » cette interprétation, je dirais « téléologique », du « fond de l'âme », j'irais dans deux directions. Ce qu'il s'agit de cerner maintenant dans cette perspective « téléologique », ce n'est plus la géographie ou la hiérarchie des puissances, mais des traces dans le « fond de l'âme », qui sont autant de portes et de chemins qui permettent à l'Autre d'advenir à la conscience de la personne. La première direction emprunte un registre plus psychologique (ouverture sur l'Autre-de-moi, l'Autre-en-dehors-de-moi). La seconde est plus théologique (entrée dans la dynamique de l'Alliance scellée en Jésus Ressuscité : présente et à venir, passée et attendue, réalisée et pourtant cachée). Ce sont les deux pistes que je propose, il peut s'en dessiner d'autres. J'ai mis dans les quelques pages qui suivent certaines idées accompagnées de quelques textes. Je n'ai pas, bien entendu, tout relu Marie de l'Incarnation. C'est donc partiel et susceptible d'être enrichi... ou démoli.

La conversion du besoin au désir

Les premières traces au « fond de l'âme » sont des traces du désir qui au cœur de l'expérience mystique s'attise mais en même temps se transforme pour s'ouvrir à l'Autre. Dans un article suggestif, Louis Roy écrit : « Le passage des désirs concrets

32. L'ouvrage de L'Heureux cité plus haut a montré la place importante de ce vocabulaire « expérience », « expérimenter » chez Marie de l'Incarnation, voir les pages 62 à 68 du « Glossaire ».

au désir sans objet particulier permet d'identifier le désir de Dieu pour ce qu'il est vraiment³³. » Ce passage, ou cette épreuve (pour employer le langage des mystiques eux-mêmes), est comme une première dé-route du mystique. Celle-ci naît d'avoir à reconnaître cette crise comme une trace au croisement du toujours et du jamais, du là et du non-là, de la présence (comblante) et de l'absence (frustrante). Sur ce plan de l'ouverture à l'Autre, le mystique, comme tout priant d'ailleurs, rencontre l'insatisfaction, la privation. Le mouvement naturel des tendances profondes (vivre, s'exprimer, rencontrer l'autre, se réaliser, aimer) s'exprime spontanément dans le « besoin »³⁴. Ce versant du « besoin » dans sa dynamique propre reproduit continuellement le même cercle. Atisé par un objet, la tension du besoin provoque une quête et une recherche de satisfaction. Celle-ci obtenue, le besoin renaît sans cesse. Il tourne sur lui-même. Lorsque le « besoin » veut s'échapper de ce cercle étroit, pour explorer le versant du « désir », l'insatisfaction le provoque de toutes parts. Renoncera-t-il ou non à la satisfaction, à la possession laissant la tension insatisfaite ? S'il accepte la « conversion », la privation ou le renoncement à la satisfaction ouvre un espace de communication où la tendance vers l'objet au lieu de renaître constamment se transforme. Le renoncement à la possession est la marque du désir qui s'ouvre au désir de l'Autre. Cet Autre n'est pas forcément identifiable à Dieu, au Divin, dira Denis Vasse³⁵. Mais pour le mystique chrétien c'est alors que le Dieu de l'Alliance peut être « adoré en esprit et en vérité » et que se révèle le mystère de la rencontre avec le Dieu de l'Alliance.

Marie de l'Incarnation est introduite dans ce chemin très tôt. Le songe de ses sept ans est comme une option et une décision d'explorer ce chemin d'intériorité. Le « Voulez-vous être à moi ? » traduit le désir naissant de l'enfant que celle-ci confirme par une réponse positive³⁶. Lors de ce que Marie de l'Incarnation appellera toujours sa conversion, en 1620, ce désir provoque une confrontation. Va-t-elle continuer sur cette voie ? Où situe-t-elle le centre de son existence ? En acceptant d'être sauvée par le Sang du Christ, elle renonce à posséder ce qui la fait vivre. Se met en marche une *meta-noia*, un revirement, une « recentration ». En ouvrant le chemin du « fond de son âme », Marie de l'Incarnation a conscience du changement qu'elle met au cœur de sa vie. La créature nouvelle en laquelle elle se dit changée ne l'est pas dans cette seule « impression », puisqu'elle écrit en 1654 en la racontant à son fils qu'elle « est

33. Louis ROY, « Insatisfaction et désir », *La Vie des communautés religieuses*, 48 (1990), p. 104-111.

34. Voir Denis VASSE, « Une demande d'amour : Que ta volonté soit faite », *Christus*, 144 (1989), p. 402-413, spécialement 409-412 sur le travail du désir et la foi dans le désir. Denis Vasse a publié un ouvrage fondamental sur la dynamique du désir, intitulé *Le Temps du désir, Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.

35. D. VASSE, *art. cit.*, p. 412. Dans un autre ouvrage paru en 1983, *Le Poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, VASSE écrit à la p. 191 : « L'Autre n'est pas Dieu. Pourtant, sa nécessaire position dans l'ordre logique de la structure maintient ouverte la question de l'homme sur lui-même là où elle risque de se clore : dans la prison du Même indéfiniment dédoublé où il serait assigné à résidence forcée — jusqu'au suicide — par l'horreur d'une souffrance sans espérance. Là où un Autre vivant ne pourrait plus prendre Corps. Cette ouverture nécessairement maintenue autorise, dans l'ordre historique, la position de la question de Dieu. »

36. J II, 164 : « J'avais souvent dans ma pensée ce qui m'était arrivé dans mon enfance touchant les caresses de Notre-Seigneur. Ce souvenir m'attirait au désir d'être toute à lui. »

toujours nouvelle dans le ressouvenir de la grâce que je reçus alors ». Si je comprends bien la conversion continue, elle ne peut être vue uniquement comme un instant ou un moment de l'expérience, mais plutôt comme une véritable sortie de soi, un départ totalement transformateur. Si l'Autre est au rendez-vous, c'est comme dans la promesse d'un fruit, encore non goûté, au cœur même de ce départ. C'est ici une entrée dans une dynamique de désir où l'insatisfaction mesurera sans cesse l'obéissance à l'appel perçu.

Il s'agit d'une motion et d'un appel, d'une option et d'une passivité qui permettent au désir de traverser l'être, d'ouvrir ce « fond », cet espace où Dieu fait signe. « Ouvrier de l'avenir, écrit bellement Marcel Légaut, plus que tout autre, l'être spirituel œuvrera à dégager le futur des déterminismes où le passé, de tout son poids, pèse sur le présent³⁷. »

Toute la vie de Marie de l'Incarnation est un long et progressif mouvement d'intériorisation qui lui permet petit à petit de découvrir où s'enclenchent les exigences autres. Elle est marquée bien sûr de certains événements : le rêve de sept ans d'où origine son désir d'être toute à Dieu annonce la conversion de 1620 qui en est le départ conscient comme on vient de le voir, l'enchâssement des cœurs, ses divers états d'oraison, ses visions de la Trinité et, plus spécialement, son union au Verbe, le martyre d'amour, puis au Canada les croix, l'état de victime, l'union à la Vierge. Ces événements la tireront de plus en plus vers le « fond de l'âme ». Il faudrait parler ici un peu du mouvement de la tendance qui s'instaure à partir de la conversion. En effet Marie nous raconte que l'« impression » de 1620 s'accompagne de la « tendance ». Au dire de Dom Claude Martin, la tendance est « un mouvement violent de son cœur qui la faisait aspirer à la possession de l'époux³⁸. » C'est un état qui lui fait désirer en toute sa vie et dans tout ce qu'elle fait, d'abord de suivre le Seigneur.

On remarque un processus où Marie de l'Incarnation, répondant aux appels divins qui s'impriment en elle, est introduite progressivement, par le mouvement de la tendance, dans le plus profond d'elle-même. Et de plus en plus, elle a les souhaits de l'épouse ; elle invite l'Époux, lui disant : « Venez, mon Bien-Aimé, venez en mon jardin ». Puis elle expérimente qu'il est proche d'elle. Elle entend sa voix comme une manifestation à la dérobée.

J'entends la voix de mon Bien-Aimé ! Voilà qu'il regarde ! Il est derrière la muraille, il me regarde à travers le treillis [...] cette muraille et ce treillis sont la grande distance d'entre Dieu et l'âme en ses grandeurs et sa créature en sa bassesse, et, nonobstant quoi, il en est si passionné qu'il en veut faire les approches, et, comme l'âme se sent attirée passivement par l'excès de l'amour, elle est contrainte, quoiqu'elle ait la vue de sa bassesse, de pousser

37. Marcel LÉGAUT, « Accomplissement spirituel et sainteté », *La Vie spirituelle*, 686 (1989), p. 603. Il commente en soulignant que l'avènement d'exigences nouvelles dans la vie du spirituel ou du mystique ne se fonde plus sur les circonstances qui le concernent dans sa vie et son histoire personnelle. Elles dépassent ce qu'il peut décider et réaliser par ses propres moyens. « Ce que ces exigences imposent, plus encore qu'elles ne l'appellent, découle secrètement de ce qu'il est en puissance de devenir. » Et il ajoute : « Ces exigences lui sont même suffisamment propres pour que nulle autorité ne puisse lui assurer avec certitude, et lui dire de façon précise, comment il lui faut s'y prendre pour les satisfaire. »

38. J I, 223.

ses élans conformément à cet attrait, sans y pouvoir en façon quelconque résister. Je confesse que je ne parle qu'en bégayant de ce qui se passe entre Dieu et l'âme³⁹.

À partir de 1629, Marie entre dans son « état foncier d'amour ». Son désir se réduit de plus en plus pour faire place à l'action du Verbe dans une désappropriation continuelle. Elle écrit à une jeune Ursuline vers la fin de sa vie en 1660 : « Qu'il fait bon, ma très chère fille, de l'aimer, mais de l'aimer de la bonne manière, c'est-à-dire, en mourant à soi-même mille fois le jour⁴⁰. » L'état d'épouse est un état foncier et permanent. Son désir devient de plus en plus le désir de Dieu « parce qu'une épouse n'est point à elle-même, mais à son époux [...] parce qu'un époux n'est point à lui, mais à son épouse⁴¹. » Être unie à Dieu par une vue d'amour dans le fond de l'âme c'est pour Marie de l'Incarnation devenir un même esprit avec lui. « L'unité d'esprit » comporte un échange continu entre l'Esprit de Dieu et l'esprit humain, échange que Marie appelle « rapports d'esprit à esprit ».

Ce que je dis n'est qu'un bout de l'ombre de ce que l'Esprit qui me possédait me faisait dire, dans une privauté et hardiesse étonnante, sans que j'eusse pu ni même voulu autre chose, cet Esprit s'étant emparé de mon âme et de toutes ses puissances ; c'est pourquoi il n'y a étude, ni retours, ni vouloirs, ni raisonnements humains en telles opérations. C'est un langage intérieur ravissant, fait par une puissance suprême d'esprit à esprit⁴².

Dans l'état foncier, Dieu est devenu le centre. L'âme ne voit, n'aime, ne veut et n'agit qu'en lui, par lui et pour lui. Cependant, cette grâce d'union qui lui permet de demeurer habituellement en Dieu dans le fond de l'âme n'exclut aucunement le progrès dans la vie de l'Esprit. Le mariage spirituel est un point culminant, certes, mais ce n'est pas un terme. C'est un point de départ vers les profondeurs infinies de Dieu. Ainsi donc, l'état foncier et permanent, loin de se limiter au mariage spirituel, l'ouvre, au contraire, à une dynamique spirituelle sans limite. De ce mouvement qui origine de l'état foncier et permanent, surgit un agir moral teinté de paix, de joie, de maîtrise sur les puissances et sur les sens, et de liberté, l'âme demeurant calmement « dans son centre qui est Dieu, et ce centre est en elle-même, où elle est au-dessus de tout sentiment⁴³ ».

Le registre apophatique

Le passage par le « fond de l'âme », chemin vers l'indicible, n'ouvre pas seulement un espace de rencontre, mais il conduit aussi au cœur même d'un mystère. Le mystique chrétien y perçoit les vérités révélées d'une façon nouvelle. Il y rencontre encore cependant l'insatisfaction et la dé-route. En effet, le témoignage des mystiques (et celui de Marie de l'Incarnation de ce point de vue n'y fait pas exception) nous situe sur un registre que l'on a appelé « apophatique », ou encore en latin « *via negativa* ». Tout ce qui est décrit avec profusion sous des symboles demeure impuis-

39. J II, 242 (Sixième état d'oraison).

40. Lettre CXC, O 646.

41. J II, 59 (Relations d'oraison).

42. J II, 269.

43. J I, 234 (Relation de 1633).

sant à dire la réalité elle-même. Les réalités divines ne peuvent être atteintes que par la foi. En elles-mêmes elles ne sont pas perceptibles directement. Ainsi Jean de la Croix dira que « Dieu est une nuit pour l'âme⁴⁴. » Dans cette ligne apophasique, la connaissance naturelle est complètement dé-routée et même pour beaucoup elle est disqualifiée au profit de la « connaissance qui surpasse toute connaissance infusée par Dieu lui-même⁴⁵ ». C'est à ce plan bien souvent qu'intervient la subversion du langage des doctes au profit de la traduction balbutiante par le ou la mystique de l'indicible/autre. Pour les mystiques qui y recourent les foudres des détenteurs de l'orthodoxie sont fréquentes comme l'histoire le démontre. Malgré tout, ces réalités autres de la foi demeurent comme un livre vivant pour le mystique. Ainsi Thérèse d'Avila, après le décret qui interdisait la lecture de certains livres spirituels en langue castillane (en août 1559), écrit qu'elle a entendu en elle-même cette parole : « N'aie pas de peine, je te donnerai un livre vivant » ; et elle commente : « Ce Divin Maître a été le livre véritable où j'ai vu les vérités. » « Privée de l'Écriture, elle découvre la Parole, Dieu lui-même lui parle. Elle entend sa voix tantôt intérieurement, tantôt extérieurement »⁴⁶.

Le « fond de l'âme » devient chez Marie de l'Incarnation comme un livre vivant aussi. On ne peut dire que ce soit le résultat d'une crise comme chez Thérèse. Il se trouve plutôt chez Marie de l'Incarnation comme une continuité vécue et expérimentée entre l'Écriture et son expérience personnelle⁴⁷.

Est à remarquer que dans la voie que Notre-Seigneur a toujours tenue sur moi pour ma conduite spirituelle, que le Saint-Esprit m'a toujours, depuis le commencement qu'il m'a appelée dans la vie intérieure jusqu'à cette heure, donné pour principe les maximes de l'Évangile, sans que je m'y étudiasse, soit en y raisonnant, soit y réfléchissant par élection, mais cela me venant tout en un moment dans l'esprit, sans qu'au précédent j'en eusse fait lecture⁴⁸.

44. Cf. *La Montée du Carmel*, Livre I, c. II, p. 30, dans l'édition des œuvres citée plus haut. Maître Eckhart va plus loin encore en parlant de « Né-ant » ; voir LIBERA, *op. cit.*, « Dieu, l'âme et le Néant », p. 284-285 : « [...] le terme même d'«Un» doit être dépassé par sa propre négativité. Ce que pose l'«Un», c'est le «né-ant» de Dieu, la «nég-entité» de l'origine : «Et s'il [Dieu] n'est ni Bonté, ni Être, ni Vérité, ni Un, qu'est-il donc ? Il n'est rien de rien, il n'est ni ceci, ni cela. Si tu penses encore qu'il est quelque chose, il n'est pas cela [...]» La «né-antité» de Dieu est la néantité du «Fond incréé de l'âme». »

45. Voir François-Marie LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989, 602 p.

46. Joël SAUGNIEUX, « Thérèse d'Avila et la culture écrite », *Le Supplément*, 146 (1983), p. 335. Saugnieux constate que cette crise de 1559 marque véritablement le début de l'expérience mystique thérésienne. La privation des livres (de la Bible aussi qui n'était disponible qu'en langue latine que Thérèse ne connaissait pas) fut le révélateur qui l'aida à découvrir sa voie propre. C'est à partir de 1559 que Thérèse aura des visions intellectuelles plus fréquentes et qu'elle commencera à écrire pour rendre compte de ces expériences. Cet article reprend en résumé une étude du livre de l'auteur, intitulé *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du Moyen Âge aux Lumières*, Paris, C.N.R.S., 1982.

47. Voir Jean VILNET, « L'Écriture et les mystiques. Marie de l'Incarnation », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, col. 253-258. Tous les habitués de la lecture des écrits de Marie de l'Incarnation ont constaté ce lien. Les textes sont nombreux à ce sujet. Cela remonte à son enfance même (cf. J II, 168). En concluant la Relation de 1654, Marie de l'Incarnation écrira qu'elle a toujours eu « dès le commencement [...] un trait et une tendance continue dans la suite des temps » à tâcher de suivre l'esprit de l'Évangile (J II, 466).

48. J II, 424-425 (Treizième état d'oraison). Les pages 425-428 font état de passages de l'Écriture qui ont marqué son itinéraire spirituel.

Et elle continue après avoir parlé de passages des épîtres de saint Paul et de certains autres des évangiles qui l'inspirent :

Toutes ces vues et grâces substantielles n'étant par aucune étude de ma part, mais à la façon que les éclairs qui précèdent le tonnerre, expérimentant que tout procédait du centre de mon âme, de Celui qui en avait pris la possession et qui la consommait en son amour et en faisait rejaillir ces étincelles pour me conduire et me diriger⁴⁹.

Ainsi, pour Marie de l'Incarnation, il y a une identification entre la Parole de Dieu écrite autrefois et la Parole de Dieu qui s'écrit en elle. Cette Parole est comme un cinquième évangile pourrait-on dire. Cette autre Parole est comparée à des étincelles, elle ne prétend pas circonscrire la richesse de la Parole Incrée. Elle n'est pas traces du désir de Marie de l'Incarnation, mais traces de celui de l'Autre entr'aperçu.

En ce sens Marie de l'Incarnation se distinguera des mystiques « apophatiques ». Elle rapporte le mot célèbre du Pseudo-Denys : « Voir en de claires ténèbres⁵⁰ », mais elle ne semble pas avoir fréquenté le chemin de l'apophatisme dans le même sens que Jean de la Croix ou que Maître Eckhart. Son expérience est plus proche de celle de Thérèse d'Avila que de Jean de la Croix. Chez elle rien de cette obscurité et de mystère de plus en plus dense. Son chemin est un chemin de lumière. « Dans l'ensemble, écrit Robert Michel, l'expérience de Marie de l'Incarnation est une expérience de clarté et de netteté dans les voies de Dieu⁵¹. » L'ambiance et l'environnement dans lesquels elle se meut sont plutôt constitués de lumière. Dans l'union d'amour, Marie voit Dieu qui « luit au fond de l'âme⁵² ».

Marie de l'Incarnation dans son expérience reconnaît une concordance entre le champ symbolique de son expérience personnelle et celui de la foi reçue en Église⁵³.

49. J II, 426.

50. Voir Relation de 1633 (J I, 354 et aussi 202, 156).

51. MICHEL, *op. cit.*, p. 137.

52. Lettre CCLXIII au P. Poncet 17 septembre 1670, O 888.

53. Marcel LÉGAUT, dans l'article cité plus haut, décrit avec bonheur la place de cet univers symbolique dans l'expérience du spirituel. Ce n'est pas seulement une dépendance vis-à-vis de l'extérieur qui s'impose à lui, mais une dépendance qui s'étend jusqu'aux zones les plus intimes de son être. C'est à travers l'intelligence de sa véritable histoire « que se manifeste à lui, en filigrane, comme une diligente et persévérante attention qui préparait de loin, et après quels détours, ce qui lui adviendra, et où se retrouvera sans déperdition, peut-on croire sans trop savoir comment, tout ce qui avant semblait avoir perdu du sens ou n'avoir jamais eu de raisons. Il importe extrêmement à l'homme de se servir d'une représentation suggestive de cette dépendance [...] ». Et il continue : « Ce n'est pas pour qu'il en fasse proprement le fondement unique et la justification suffisante de sa vie spirituelle, laquelle alors se reproduirait à être seulement la conséquence de quelque idéologie. Idéologie aimée pour elle-même, et où l'idée qu'il se donne de sa vie intérieure et le projet qu'il y poursuit le portent à s'illusionner sur la vérité de ce qu'il est. C'est pour mieux épouser librement cette dépendance et s'y livrer totalement, de manière moins passive, qu'il se la dit le plus lucidement possible et de la façon la plus inspirante, tant l'homme a besoin, non pas seulement de s'imaginer mais encore et surtout de se proférer pour s'atteindre en lui-même. Aussi bien l'essentiel de ce qu'il deviendra dépendra indirectement de cette représentation et de la façon dont il en usera » (p. 606). Légaud décrit par la suite les deux types de représentations de la dépendance où l'homme se trouve : celle qui use de la dépendance de type relationnel du fils vis-à-vis du père et celle qui évoque la dépendance de la partie vis-à-vis du tout, la première marquant l'approfondissement spirituel de l'homme en Occident (de par ses racines et le climat que la modernité y développe) et l'autre, celui de l'Orient. Sur le même sujet et dans une perspective différente, on pourra lire avec profit une analyse magistrale de Denis VASSE, à propos de Thérèse d'Avila, intitulée *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991, 252 p. Et aussi une relecture de l'expérience spirituelle de saint Bernard par Lode VAN HECKE,

Elle écrit à son fils que les illuminations qu'elle reçoit n'ont jamais contredit les lectures des savants qu'elle a faites :

[...] durant le carême, il me découvrait le sacré mystère de l'Incarnation, en une manière que je n'avais jamais conçue, mais que depuis ce temps-là, j'ai lu quelque chose qui y avait du rapport. Quoique cette lecture n'approchât point de l'effet que porte et imprime une visite de Dieu, néanmoins cela console de voir que ce qu'on expérimente y a du rapport et est conforme à la foi de l'Église⁵⁴.

À travers l'intelligence de sa propre histoire, elle lit la trace des réalités autres de la foi. Elle constate avec joie que les vérités enseignées intérieurement par son Époux se trouvent déjà dans l'Écriture sainte et dans la foi de l'Église. Précisons que ce qui est nouveau et extraordinaire, c'est le mode de connaissance et non pas le contenu de la révélation. Ce qui fait que lorsqu'elle cherche à formuler ce qui lui a été communiqué, elle n'en peut « exprimer autre chose que ce que l'Église en dit⁵⁵ ».

J'aimerais revenir, avant de terminer, sur le « chemin de l'apophatisme ». Malgré le vocabulaire de lumière (« illuminations », « impressions », « effets », « étincelles », etc.) constituant un champ sémantique à prime abord très éloigné de l'apophatisme, je pense que « l'état foncier » où Marie de l'Incarnation est entrée progressivement ne peut se lire comme espace que s'il ouvre sur la distance entre le créé et l'Incréé expérimentée au « fond de l'âme ». Les billets qui suivent la conversion de 1620 et des passages de la relation de 1633 sont explicites sur ce point et il ne faut pas les mettre de côté. La dynamique du « rien » et du « tout » s'y retrouve comme chez d'autres mystiques. Il faut bien voir ici qu'il s'agit d'une perception de la relation entre les deux et non d'un jugement de valeur sur les réalités créées. On y trouve l'expérience mystique dans sa particularité propre qui inclut toujours une prise de conscience de dépendance, un « *pathein* », une passivité.

Elle était ravie d'être rien et de ce que Dieu était tout, parce que, si elle eût été quelque chose, il ne serait pas tout. Ainsi elle se plaisait à se voir dénuée pour ce grand Tout, car c'est en cela que consiste sa gloire, que son Dieu soit ainsi plein et infiniment glorieux⁵⁶.

Après le second ravissement en la Trinité, elle écrit :

Elle [mon âme] voulait être rien et qu'il fût tout, n'aimant rien que d'être dénuée et vide et de regarder la plénitude de son Objet [...] le Verbe tenait mon âme captive, je veux dire qu'il la tenait si serrée dans ses embrassements qu'elle ne pouvait que pâtir⁵⁷.

Dans un fragment de lettre à son directeur spirituel reproduit par Dom Claude Martin dans la *Vie* de sa mère, celle-ci décrit bien cette dynamique du « rien » et du « tout » d'un point de vue mystique :

intitulée *Le Désir dans l'expérience religieuse. L'homme réuni*. Relecture de saint Bernard, Paris, Cerf, 1990, 304 p.

54. J II, 230.

55. J II, 485 (Supplément à la Relation de 1654). Voir aussi Lettre CLXXXI à son fils du 11 octobre 1659, O 610.

56. J I, 202-203.

57. J I, 206.

Et du depuis cette union, j'ai pâti un désir violent de mourir, qui me consummait, qui me faisait languir, et le sentais même à l'extérieur, et j'avais une fort grande aliénation de toutes les créatures et étais si fort occupée, qu'à quelque action extérieure que ce fût, j'étais toujours en langueur et en l'oraison actuelle. Tout ce que je pouvais faire, c'était de pâtir⁵⁸.

La saisie expérientielle de la distance exprimée sous les symboles du « rien » et du « tout » entraîne une « aliénation ». Dans l'expérience mystique, il s'agit toujours d'une véritable sortie de soi, celle-ci étant comme un départ transformateur d'identité. C'est pourquoi le mystique la ressent comme un « pâtir »⁵⁹.

Conversion et transformation

Alors que chez les célèbres mystiques espagnols, le processus de transformation (de divinisation dirait Jean de la Croix) est décrit surtout comme une intériorisation et une intégration de type psychologique, chez Marie de l'Incarnation, le mouvement d'intériorisation se développe simultanément en relation au mystère. Pénétrer toujours plus profondément à l'intérieur du mystère, percevoir progressivement le mystère révélé, tel est l'un des aspects de l'originalité de l'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation.

L'état foncier et permanent est donc ainsi chez Marie de l'Incarnation un espace de rencontre à un niveau de profondeur où l'âme se voit située dans une dynamique constante avec le Dieu-Trinité. Vivant du même Esprit que son Époux, l'âme est établie dans un divin commerce qui a des conséquences à chaque instant. Ainsi le jour où les paroles intérieures du Seigneur lui indiquèrent clairement que c'était le Canada qui lui était destiné comme mission, Marie de l'Incarnation s'écrie :

O mon grand Dieu, vous pouvez tout et moi je ne puis rien ; s'il vous plaît de m'aider, me voilà prête. Je vous promets de vous obéir. Faites en moi et par moi votre très aimable volonté⁶⁰.

On retrouve en cet extrait l'unité même d'une vie qui expérimente l'union d'amour dans un état foncier et permanent : « Faites en moi », révèle le désir, ouverture intérieure à l'invisible ; « et par moi », manifeste l'apostolat extérieur qui est passage au réel de l'amour découvrant ses frères et sœurs dans la chair, frères et sœurs de Celui dont le Nom est au-dessus de tout Nom.

Pour synthétiser au terme de ce parcours, on pourrait décrire la voie du « fond de l'âme » comme l'espace où s'inscrivent les traces d'une conversion-transformation, la conversion marquant plutôt la composante affective (ou pathique) d'un revirement suivie d'une adaptation à des valeurs, des agirs et des sentiments nouveaux, tandis que la transformation souligne plutôt l'advenir d'une identité nouvelle qui intègre l'histoire, les circonstances et l'univers symbolique. Il peut y avoir une dichotomie entre ces deux mouvements. Mais ce qui est expérimenté par Marie de l'Incarnation

58. J I, 351.

59. Voir l'excellent ouvrage de Jean-François MALHERBE sur Maître Eckhart, *La Prédication de Maître Eckhart*, Paris, Cerf (« Théologies »), 1992, 120 p.

60. J II, 316.

c'est la complémentarité qui se manifeste à la fois dans une succession d'« états d'oraison » et une simultanéité qui demeure parce que la conversion au point de départ a touché le « fond de l'âme ».

Cette conversion-transformation, germe et semence de la transformation intégrale en Dieu du mystique où celui-ci, même ici-bas, comme l'écrit avec audace Jean de la Croix, « apparaît moins âme que Dieu⁶¹ », demeure cependant sans cesse tendue vers un au-delà et un pas encore. En effet la conversion-transformation ici-bas se présente toujours elle-même comme prélude et aurore d'une divinisation totale et entière dans la béatitude éternelle. Ainsi les insatisfactions, les déroutés sur la voie empruntée et poursuivie jusqu'au bout sont au cœur de l'expérience du mystique. Loin de le couper de son être profond elles sont la condition de l'ouverture d'un espace insoupçonné où le déroutage se poursuivra privant le mystique de ce qu'il croyait posséder et lui gardant en même temps la certitude que le chemin le conduit quelque part. Le « fond de l'âme » devient ainsi la porte et le chemin. On pourrait dire que pour le mystique la possession de Dieu lui importe moins que l'ouverture totale et intégrale de sa personne aux surprises de « Celui que nul n'a jamais vu », le « Tout-Autre », le « Todo » de Jean de la Croix.

L'expérience mystique serait alors cet instant, cet événement (*Kairos*), cette éclaircie où les murs (durée, corporéité, images) tombent, où les limites de l'existence sont comme abolies, mais en même temps inscription dans le tissu humain et l'histoire personnelle, enchaînement des actions d'intensification et d'extension à tout l'être. L'extase ainsi emporterait le mystique parce qu'il a renoncé à posséder l'Autre, la dynamique de l'altérité le projetant « où il ne voulait pas aller » et lui permettant par ailleurs d'expérimenter une relation qui rejoint son désir le plus profond. C'est pourquoi s'installe un « commerce d'amour » au plus profond de lui de façon permanente. L'éclaircie devient comme une aurore interminable remplie d'« effets » de toutes sortes dirait Marie de l'Incarnation (charité, service des autres, nuits), qui ne peut que mener désormais au plein jour, sans faute, lorsque son terme sera arrivé.

Au cœur du processus de conversion-transformation l'insatisfaction et la déroute sont une forme de sevrage qui permet l'adaptation à des réalités autres perçues dans leur altérité, hors de l'emprise du sujet et en même temps au plus profond de son être et de son « je ». Ce processus ne produit pas le sens par lui-même, il est marqué par la rupture, le déchirement, la privation, le renoncement et c'est dans l'espace ainsi créé que survient l'indicible/autre. Le mystique ne recule devant aucune limite mais il renonce toutefois à enfermer le Tout-Autre dans les mots qui ne pourront jamais dire la réalité totale et absolue. Les mystiques témoignent de l'avoir rencontrée. Leur témoignage ne prétend pas la révéler dans ce qu'elle est en elle-même. Tout au plus ils donnent le goût d'emprunter un chemin peu fréquenté, mais toujours fascinant et plein de rebondissements. L'expérience mystique de Marie de l'Incarnation l'illustre à merveille. Sa vocation mystique se double d'une vocation missionnaire, sa vie de femme mariée et de veuve se prolonge dans sa vie d'Ursuline et d'enseignante, sa

61. Voir *La Montée du Carmel*, livre II, chapitre IV, p. 112, dans les *Œuvres* de saint Jean de la Croix, traduites par le P. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, Seuil, 1954.

contemplation se mêle à un apostolat actif, sa solitude s'enrichit de contacts nombreux au-delà de la clôture du monastère. L'unité de cette expérience ne réside pas dans les choix multiples et successifs, mais plutôt dans la plongée vers le « fond de l'âme » que la conversion de 1620 amorçait et que toute sa vie a poursuivie.

À la suite de cet exposé, on pourrait proposer que l'« état foncier et permanent » devienne comme une grille de lecture de tout l'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation. Autrefois, Klein a distingué chez Marie de l'Incarnation un itinéraire mystique unitif et un itinéraire mystique apostolique. Ces distinctions, même si elles permettent de décrire des dominantes dans le temps et la durée, risquent de masquer l'option fondamentale qui a guidé toute une vie. La lecture de l'expérience par elle-même, je pense, est beaucoup plus apte à dévoiler un tant soit peu ce qu'elle a été. Nulle expérience, on l'a dit, n'est assimilable à une autre. Chacune est unique comme l'est la découverte du Seul et Unique Nécessaire.